

*Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*

Número 3, diciembre 2017, 119-134

ISSN: 0719-7519

DOI: 10.5281/zenodo.1109107

[<http://www.revistas.cenalt.es.cl/index.php/dorsal>]

# Foucault, a Democracia e as Formas de Aleturgia

*Foucault, Democracy and the Forms of Alethurgy*

**Helton Adverse**

Universidade Federal de Minas Gerais, Brazil

[heltonadverse@hotmail.com](mailto:heltonadverse@hotmail.com)

**Resumo:** Este artigo tem por finalidade colocar em evidência alguns traços distintivos da democracia que se fazem presentes nos trabalhos de Foucault, recorrendo, sobretudo, a dois conceitos utilizados em momentos distintos de seu percurso intelectual, a saber, os conceitos de *inquérito* e de *parresia*. Estas noções são importantes na medida em que permitem compreender a especificidade da relação entre democracia e as formas de manifestação da verdade.

**Resumen:** Este artículo tiene por finalidad poner en evidencia algunos rasgos distintivos de la democracia que se hacen presentes en los trabajos de Foucault, recurriendo sobre todo a dos conceptos utilizados en momentos distintos de su recorrido intelectual, a saber, los conceptos de *investigación* y de *parresía*. Estas nociones son importantes en la medida en que permiten comprender la especificidad de la relación entre democracia y las formas de manifestación de la verdad.

**Abstract:** This article aims at highlighting some of the distinctive features of democracy that are present in Foucault's works, focusing mainly on two concepts used in different moments of his intellectual trajectory, namely the concepts of *inquiry* and *parresia*. These notions are important in so far as they allow us to understand the specificity of the relationship between democracy and the manifestation of truth.

**Palavras-chave:** Foucault, democracia, inquérito, parresia, aleturgia.

**Palabras-clave:** Foucault, democracia, investigación, parresía, aleturgia.

**Keywords:** Foucault, democracy, inquiry, parresia, alethurgy.

Fecha de recepción: 27/08/2017. Fecha de aceptación: 11/12/2017.

Helton Adverse é brasileiro, doutor em Filosofia, tendo realizado estágio de pesquisa pós-doutoral na EHESS (Paris) em 2014 e 2015. Professor de Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais desde 2004, tem vários trabalhos publicados na área de filosofia política, notadamente Maquiavel: Política e Retórica (Editora da UFMG, Belo Horizonte, 2009) e Reflexões sobre Maquiavel (Loyola, São Paulo, 2015). Mais recentemente, tem publicados diversos artigos sobre autores fundamentais na filosofia política contemporânea, como Hannah Arendt e Michel Foucault.

Este trabalho foi inicialmente apresentado como uma conferência em 02/03/17 no Colóquio Foucault: Ética e Política, realizado na Universidade da Beira Interior, Covilhã, Portugal. Gostaria de agradecer aos participantes do evento pela proveitosa discussão que a ela se seguiu.

Em seus estudos sobre as formas de manifestação da verdade, Foucault se depara, em certas ocasiões, com o problema da democracia. Vale notar que em nenhum desses momentos a democracia se constitui como o tema central de sua investigação e, por isso, parece-me sem propósito buscar em seus trabalhos uma definição conceitual precisa, não esquecendo que sempre interessou a Foucault tomar a realidade política não na perspectiva da teoria política, mas sim no nível das práticas, como um campo de experiência em que se efetivam as relações de poder, em que se formulam determinados saberes e em que se constituem as subjetividades. Isso não impede que suas análises possam lançar luz sobre certos aspectos da democracia que são de grande importância. Sendo assim, o que gostaria de fazer neste texto é, apoiando-me em Foucault, examinar a relação entre democracia e verdade. Mais precisamente, interessa-me entender como podem ser articulados uma forma específica de sociedade política com o enunciado do discurso verdadeiro. Para tanto, vou dividir este texto em duas partes, antecedidas por um curto preâmbulo. Na primeira, tento remontar as linhas gerais do problema da aleturgia e da democracia no contexto do surgimento do *inquérito* (*enquête*). Na segunda parte, a noção de *inquérito* cederá lugar à noção de *parresia*. Na conclusão, busco colocar em evidência alguns dos traços distintivos da democracia, extraídos dos trabalhos de Foucault.

## 1. Governo e Verdade

Inicialmente, é imprescindível esclarecer o sentido do termo “aleturgia”, que Foucault começa a utilizar de modo recorrente a partir do curso de 1980, *Du gouvernement des vivants*. Já na primeira aula do curso, em 09 de janeiro de 1980, Foucault formula de maneira muito clara o que entende por essa noção: de maneira geral, a aleturgia é a “manifestação da verdade” ou uma “veridicção”; de modo mais específico – e é o que importa a Foucault –, essa manifestação se prende ao exercício do poder, ela o acompanha, ela é mesmo uma de suas condições necessárias. Contudo, não se trata de uma verdade que resultaria das relações de poder como um elemento legitimador; muito menos está aí em jogo a elaboração de um saber instrumentalizado pelo poder. A aleturgia mantém com o poder um laço muito mais apertado, uma relação mais estreita que transcende o registro ideológico, técnico ou instrumental. Para compreender melhor esse ponto, é preciso ter em mente a tese geral que Foucault avança nessa aula: “o exercício do poder é acompanhado muito constantemente de uma manifestação da verdade entendida em sentido bem amplo”<sup>1</sup>. E ainda:

Lá onde há poder, lá onde é preciso que haja poder (...) é preciso que haja o verdadeiro. E onde não haveria o verdadeiro, onde não haveria a manifestação do verdadeiro, o poder não existiria, ou seria muito fraco, ou seria incapaz de ser o poder. A força do poder não é

1 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*. Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, 2012, 8. A tradução de todos os textos em francês são de minha autoria.

independente de algo como a manifestação do verdadeiro, e isso bem além do que é simplesmente útil ou necessário para bem governar<sup>2</sup>.

Para Foucault, como podemos ver, o poder está sempre *no* verdadeiro, uma vez que ele não pode tornar-se efetivo, real, sem, ao mesmo tempo, produzir o verdadeiro. Em que consiste precisamente essa verdade Foucault não crê ser necessário explicitar, mas somente observar que trata-se de uma “manifestação pura”, que transborda os conhecimentos úteis para governar, uma “manifestação excessiva, não econômica da verdade”<sup>3</sup>.

Com essa noção de aleturgia, vemos que Foucault realiza, ao mesmo tempo, um deslocamento frente ao conceito de ideologia, que ele tantas vezes criticou ao longo dos anos, e frente a seu próprio par conceitual poder/saber, em favor da relação entre governo dos homens e verdade<sup>4</sup>. Esses deslocamentos são possibilitados – ou mesmo exigidos – pela adoção da noção de governo, que passa a ocupar o centro das investigações de Foucault. Mas finalmente, o que está aí em jogo? Ora, para Foucault, a noção de governo dos homens pela verdade permite “dar um conteúdo positivo e diferenciado aos termos saber e poder”<sup>5</sup>.

Em que consiste esse “conteúdo positivo e diferenciado” apenas ficará explicitado quando a aleturgia for identificada como um processo de subjetivação. Obviamente, nos trabalhos dos anos anteriores, Foucault havia insistido no caráter positivo das relações de poder e saber na constituição da subjetividade. Mas, de modo mais frequente, compreendia o problema na chave da sujeição. O que ganha destaque agora, juntamente com a noção de governo, é precisamente a noção de “subjetivação” – já esboçada no curso de 1978<sup>6</sup> –, que produz uma completa reconfiguração em seu modo de ver as relações entre o exercício do poder e a individualidade. Portanto, o “conteúdo positivo e diferenciado” significa o reconhecimento de que a governamentalidade implica um conjunto de procedimentos em que o sujeito se constitui em relação consigo e com o outro a partir da manifestação do verdadeiro, a partir do dizer verdadeiro. Essas considerações abrem perspectivas novas para Foucault, inserindo seu trabalho em um campo de investigação no qual a ação de governar é apreendida em toda sua riqueza e complexidade, situando-se na fronteira que vincula a ética e a política. No entanto, não vou aqui explorar os diversos aspectos da noção de aleturgia. Vou deixar de lado seu papel crucial na articulação entre governo e subjetividade para me deter sobre as seguintes questões: 1) que forma de aleturgia é afeita ao exercício do poder na democracia? 2) que elemento essencial da democracia a aleturgia que lhe é peculiar permite compreender? Para responder a essas questões vou,

2 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 10.

3 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 6.

4 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 12.

5 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 13.

6 Ver a aula de 01 de março de 1978. FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*. Gallimard/Seuil, 2004, 195-219.

primeiramente, fazer um recuo e retomar alguns trabalhos de Foucault do começo dos anos 1970, assim como o já mencionado curso de 1980. Em seguida, vou recorrer ao curso de 1983, *Le gouvernement de soi et des autres*.

## 2. O Surgimento do Inquérito e a Democracia

Desde o primeiro curso ministrado no Collège de France, em 1970-1, o problema de nossa relação com a verdade já desponta como um tema maior para Foucault, trabalhado então no quadro de uma “morfologia da vontade de saber”<sup>7</sup>. Nesse contexto, ele apresenta a primeira de uma série de leituras sobre o Édipo rei de Sófocles, uma vez que nesta tragédia é possível ver como a “demonstração da verdade torna-se uma tarefa política”<sup>8</sup> que obedece a um sistema de “coerção do discurso” no qual ainda podemos nos reconhecer. No que concerne a esse “sistema de coerção”, importa a Foucault notar que a novidade trazida pelo advento da cidade grega, representado na peça de Sófocles, pode ser resumida como a adoção de uma nova forma de produção da verdade a partir da colocação em funcionamento, no campo político, de um procedimento originalmente de natureza jurídico-religiosa. Em uma conferência pronunciada em Buffalo no mesmo ano que que ministra o curso<sup>9</sup>, isto é, em 1971, Foucault denomina esse procedimento de “inquérito” (*enquête*).

Devo aqui deixar de lado os detalhes desse procedimento de produção da verdade, reconstituídos nas minuciosas análises de Foucault, para me ater ao fato de que ele corresponde ao surgimento da cidade democrática<sup>10</sup>. Com efeito, o inquérito tem sua origem nas práticas judiciais, o que assinala a penetração, nas tragédias, de um novo regime de verdade, essencialmente político – como, de resto, havia demonstrado, alguns anos antes do curso de Foucault, Jean-Pierre Vernant<sup>11</sup>. Esse novo regime de verdade é também essencialmente filosófico, e Foucault percorre, à sua maneira, o caminho que havia levado Marcel Detienne a chegar à verdade filosófica partindo da verdade poética<sup>12</sup>. Obviamente, são grandes as diferenças entre os trabalhos de Foucault e aqueles de Vernant e Detienne, mas essa aproximação (feita, aliás, pelo próprio Foucault) nos ajuda a entender o seguinte ponto: o aparecimento da cidade democrática transforma em profundidade o modo pelo qual passamos a aceitar determinado enunciado como verdadeiro.

7 FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir*. Gallimard/Seuil, Paris, 2011, 217. Ver também o estudo de CANDIOTTO, Cesar, *Foucault e o problema da verdade*. Autêntica/Champagnat, Belo Horizonte/Curitiba, 2010.

8 FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir*, 177.

9 FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir*, 225-53.

10 Para um estudo pormenorizado da relação entre a produção da verdade segundo o modelo do inquérito e a cidade democrática, ver INCERTI, Fabiano. «O Nascimento do Inquérito na Tragédia de “Édipo-rei” : Uma Leitura Foucaultiana». En *Kriterion*, 136, 2016, 545-64.

11 Ver sobretudo «Esboços da Vontade na Tragédia Grega», mas também «Édipo sem Complexo» e «Ambiguidade e Reviravolta. Sobre a Estrutura Enigmática de ‘Édipo Rei’». En VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. Trad. de Ana Lia de Almeida Prado e outros. Brasiliense, Rio de Janeiro, 1988.

12 DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Trad. de A. Daher. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1988.

Em contrapartida, o modo como a verdade é enunciada, como é feita a partilha entre o verdadeiro e o falso, corresponde ao modo como o poder é exercido em uma democracia. Isso significa que o inquérito está profundamente enraizado na estrutura política em que vigora. Para melhor entender isso, é preciso ver em que ele consiste.

No ciclo de conferencias dadas no Brasil, em 1973, o conceito de inquérito encontra uma de suas formulações mais acabadas. Em contraste com outras formas de “produção do verdadeiro” (a *épreuve* e o *examen*), o inquérito consiste em uma busca da verdade ordenada por um modelo essencialmente judiciário, o que significa que o estabelecimento do verdadeiro requererá uma “investigação” com a presença de testemunhas que possam atestar a veracidade do que é dito e que auxiliem no “estabelecimento dos fatos”. O inquérito, nesse sentido, está orientado para o passado, pois visa fazer ressurgir o que foi visto e ouvido<sup>13</sup>.

Édipo é, segundo Foucault, a personagem emblemática dessa forma de busca pela verdade, isto é, aquele que envida todos os esforços para descobrir a verdade, para trazê-la à luz, mas de acordo com uma série de procedimentos totalmente distintos da mântica divina, procedimentos que são incompatíveis com a tradicional revelação da verdade<sup>14</sup>. Na interpretação de Foucault, a peça encena esses dois modos de aleturgia: de um lado, o divino, expresso tanto pelo oráculo quanto pelo adivinho Tirésias; de outro lado, a verdade revelada por meio da memória, da recordação dos fatos, obtida com o auxílio de testemunhas, especificamente, os escravos. Essa forma de aleturgia é aquela produzida pelo inquérito levado a cabo por Édipo.

Gostaria de reter essa diferença nas formas de veridicção: aquela dos deuses e adivinhos e aquela outra dos escravos. Ela é essencial porque nos permitirá chegar ao problema da democracia. Em sua retomada da interpretação da tragédia, em 1980, Foucault observa que essas duas aleturgias “dizem exatamente a mesma coisa”, e é por esse motivo que há entre elas uma “grande tensão”<sup>15</sup>, uma tensão que estrutura a peça de Sófocles e que pode ser entendida da seguinte maneira: a veridicção divina, oracular, profética, diz a mesma verdade que deve ser revelada pela *enquête* de Édipo, a qual se completa com a aleturgia dos escravos. Em que consiste essa verdade, todos sabemos: Édipo é o assassino de Laio e, ao mesmo tempo, seu filho. O conteúdo das aleturgias é o mesmo, mas o que as separa é o modo como a verdade é revelada. De acordo com Foucault, o que a peça nos mostra é justamente que a primeira veridicção (a dos deuses) não pode mais ser ouvida no interior da cidade. A *pólis* corresponde a um nova aleturgia, subordinada por outras regras e alicerçada sobre outros fundamentos. Reproduzo uma passagem da aula de 16 de janeiro de 1980 que me parece crucial:

13 FOUCAULT, Michel. «La Vérité et les Formes Juridiques». En *Dits et écrits* II (texto 139). Gallimard, Paris, 1994, 553-70.

14 FOUCAULT, Michel. «La Vérité et les Formes Juridiques», 553-70.

15 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 40.

... ao longo da peça não se poderia mais acreditar na palavra dos deuses. A palavra profética, a palavra oracular, permanecia enigmática e ninguém conseguia interpretá-la e, por conseguinte, se permanecêssemos aí, nada seria sabido. Édipo teria permanecido rei e ninguém teria sabido que ele matou seu pai e dormiu com sua mãe. O mesmo vale para a palavra do adivinho. Ele havia, no entanto, dito as coisas, mas o coro não queria ouvi-lo e, o coro não o ouvindo, a verdade não podia vir à luz. E foi preciso, por conseguinte, que houvesse essa aleturgia própria aos escravos, foi preciso que houvesse esse procedimento do interrogatório, foi preciso que houvesse a lei da memória se impondo aos escravos e coagindo-os a dizer o que haviam visto, foi preciso sua presença, foi preciso que eles mesmos estivessem lá e que os mesmos que lá haviam estado estivessem sobre a cena para que finalmente a própria peça se desenvolvesse como uma aleturgia, e que aquilo que havia sido dito como uma espécie de verdade enigmática e em suspenso no início da peça se torne a verdade inevitável à qual Édipo está obrigado a se submeter e que os próprios espectadores são obrigados a reconhecer<sup>16</sup>.

Essa passagem é tão mais importante quanto mais revela o coração da peça, quer dizer, a mudança das formas de aleturgia correspondentes a distintos “regimes de verdade”. É possível identificar aí a mudança entre a verdade poética (Detienne) e a verdade filosófica, típica da sociedade democrática. Essa mudança, evidentemente, não significa a desqualificação de uma verdade ou sua substituição. Nunca é demais insistir: a mudança se dá no nível da veridicção, isto é, como algo passa a ser reconhecido como verdadeiro, como um discurso se autentica como verdadeiro. Foucault esclarece esse ponto na aula de 23 de janeiro de 1980 dizendo de modo (reconhecidamente simplificador) que na veridicção divina a autenticação se dá pela presença “de um poder que é sempre anterior ou em todo caso exterior àquele que fala”<sup>17</sup>, ao passo que na veridicção dos escravos a autenticação obedece a um outro princípio, a saber, aquele da “identificação do dizer-verdadeiro e do ter-visto-o-verdadeiro”, a identificação entre “aquele que fala e a fonte, a origem, a raiz da verdade”<sup>18</sup>.

Como podemos ver, a tragédia de Sófocles coloca em cena não apenas a revelação de uma verdade (em última instância, toda tragédia o faz), mas a própria novidade trazida pelo advento da democracia no nível do discurso verdadeiro. E, na interpretação de Foucault, ela ainda mostra que essa mudança não poderia ter acontecido se não envolvesse as relações de poder. Ora, o operador dessa passagem e personagem central da tragédia é justamente um homem de poder, o rei, ou melhor, o tirano. Consequentemente, a nova forma de veridicção não pode ser devidamente compreendida se esquecermos que ela corresponde a um novo arranjo no campo político, a uma nova forma de exercício do poder. Para explicar

16 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 41.

17 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 48.

18 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 49.

esse ponto, Foucault avança a seguinte tese: a passagem da verdade profética para a verdade dos escravos (creio que poderíamos dizer, democrática ou “política”) foi historicamente condicionada pela figura do tirano. Nesse sentido, Édipo não encarna a forma de aleturgia democrática, mas é antes o operador que permitirá que esta possa se efetivar, da mesma maneira que o tirano grego não é o líder democrático (Péricles), mas aquele que pode preparar a cidade para a democracia, aquele que, à maneira do *nomoteta* (e Foucault aproxima Édipo de Sólon), pode “endireitar a cidade” (*anórthosan pólin*)<sup>19</sup> e instaurar a ordem. Édipo é o tirano, mas não no sentido pejorativo: ele encarna o “poder tirânico”, a forma de poder que corresponde a uma figura histórica, diz Foucault, “perfeitamente precisa”, uma “instituição frequente, corrente, quase universal no mundo grego na virada dos séculos VI e V”<sup>20</sup>. E a tirania nesse período, diz ainda Foucault, pôde se constituir como uma espécie de “matriz” para o pensamento político grego porque por meio dela se estabeleceram as democracias: “é através da tirania que a democracia se instalou em Atenas, por exemplo; os tiranos são os autores, de algum modo, voluntários ou involuntários, da democracia”<sup>21</sup>.

Mas Édipo é também tirano no sentido pejorativo, pois a peça está repleta de passagens em que ele é qualificado dessa maneira, valendo destacar sua alteração com Creonte no verso 630, onde é acusado, justamente, de querer tomar a cidade para ele, de querer se identificar com a totalidade e falar em seu nome<sup>22</sup>. Não escapa a Foucault que o modo de governar de Édipo o inscreve definitivamente na tirania, pois que tomando a cidade para si não pode compreender o sentido da lei, do *nómos*, que a ordena, que lhe serve de referência. A referência de Édipo, diz Foucault, é a *tyché*. Ele mesmo se apresenta como o filho da *tyché*, da sorte, do destino, o que exige de Édipo fundamentar o poder em sua capacidade pessoal, sua *gnomé*, e não nas instituições da cidade.

[Édipo] não se ordena ao princípio do *nómos*, ele segue simplesmente – tanto quanto ele pode e com os meios próprios do tirano e com o saber próprio do tirano –, ele vai tentar seguir a *tyché*, seguir o destino e não o *nómos*<sup>23</sup>.

Esse filho da *tyché*, ao operar no interior de um novo regime de verdade, terminará por realizar sua condenação e sua consequente exclusão da cidade. Édipo aplica o procedimento do inquérito e produz a veridicção dos escravos, mas o faz de acordo

19 FOUCAULT, Michel. «La Vérité et les Formes Juridiques», 565. Mas também FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 63.

20 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 62.

21 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 62.

22 “Tebas também é minha, não só sua”, diz Creonte. SÓFOCLES. Édipo rei. Trad. de Trajano Vieira. São Perspectiva, Paulo, 2001, 67. Frase que ecoa, aliás, na alteração entre Creonte e Hémon no verso 737 de *Antígona*: “Não há pólis alguma que pertença a um só homem”, diz Hémon. SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. de Guilherme de Almeida. Perspectiva, São Paulo, 1997, 70. Sobre as figurações da tirania na tragédia de Sófocles, ver BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. Discurso Editorial, São Paulo, 1998, 56-84.

23 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 64.

com um princípio que não é o da cidade, de uma maneira que é incompatível com a democracia porque é indexada pela *tyché*. Consequentemente, a verdade será revelada, mas sua revelação exige a saída de cena de quem a possibilitou, da mesma maneira que o tirano, ao estabelecer as bases para uma sociedade democrática, arruína os fundamentos de seu próprio poder. Cito mais uma passagem:

Era preciso que essa verdade fosse descoberta para que Tebas fosse salva; e pois que nem a adivinhação nem nenhum outro meio tinham permitido colocar à luz essa verdade, era necessária uma aleturgia desse gênero [dos escravos]. Em compensação, o que é condenado na peça é que venha alguém que se pretenda mestre dessa aleturgia e que tenha querido fazer funcionar essa maneira de descobrir a verdade – para quem? Para seu próprio proveito, para salvar-se, para fazer aparecer um jogo de encontros e de acasos que lhe permitisse escapar ao destino que tinha sido fixado pelos deuses. É então esse mestre da verdade que é condenado<sup>24</sup>.

Édipo se apresenta, portanto, como um “mestre da verdade” que não apenas deseja controlar a cidade pela concentração do poder, mas controlar os mecanismos de produção do verdadeiro por meio de sua própria *gnomé*, de sua capacidade pessoal. Nesse sentido, ele, mais uma vez, confirma seu caráter híbrido: ao mesmo tempo está dentro e está fora da cidade, coloca em prática uma nova aleturgia e sua atitude é ainda a do antigo mestre da verdade. Figura híbrida, dupla, que terminará por ser descartada para que a cidade possa consolidar sua ordenação pelo *nómos*. Édipo, diz Foucault, é o homem a mais, o personagem em excesso, “aquele que deve ser suprimido para que Tebas seja salva”<sup>25</sup>:

Édipo possui um excesso [*surnuméraire*] do saber e não um inconsciente. Ele era um a mais [*en trop*] nesse procedimento que agora, efetivamente, se desdobra como manifestação da verdade no interior mesmo do povo, no interior mesmo do plethos, no interior mesmo dos cidadãos, no interior mesmo da cabeça dos escravos. É aí que deve se encontrar a verdade que salva a cidade de todos os seus perigos, confirmando aquilo que os deuses disseram<sup>26</sup>.

A tragédia de Édipo é, assim, a história da instauração de uma nova forma de relação com o verdadeiro, que corresponde a uma nova forma de exercício do poder. A democracia – como podemos apreender a partir das análises de Foucault – se define tanto pela subordinação ao *nómos*, ao poder impessoal da lei, quanto pela produção de um discurso cuja autenticidade não depende mais da natureza daquele que o enuncia. Os deuses e os profetas, havia observado Foucault, *estão no verdadeiro*, habitam o verdadeiro<sup>27</sup>, sua existência e a presença da verdade

24 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 65.

25 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 66.

26 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 66.

27 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 36. “Em mim habita força do verdadeiro”, diz Tírsias na



são consubstanciais, assim como o sol e a luz que irradia. O poder de dizer o verdadeiro e o poder de fazê-lo acontecer são conaturais<sup>28</sup>. Em contrapartida, na cidade democrática, rompe-se esse liame e a verdade vai ser colhida somente após um trabalho de construção; seja da construção da memória, como vemos na tragédia de Édipo (onde será preciso unir, por meio do inquérito, o que foi visto no passado com aquilo que deve ser dito no presente), seja da construção do sentido comum, como constatamos na filosofia e na retórica. Esse trabalho de construção da verdade, é importante lembrar, encontra sua condição de possibilidade em uma nova estrutura de poder.

### 3. Parresia e Democracia

Com a introdução do conceito de *parresia* Foucault redimensiona, em seus últimos cursos no Collège de France, o problema da relação entre democracia e verdade. Afinal de contas, a *parresia* é, originalmente, uma instituição democrática, integrando, como afirma Políbio<sup>29</sup>, a própria definição desse regime.

Mas em que exatamente consiste a *parresia*? Embora seu significado comporte alguma flutuação, Foucault não hesita em defini-la como uma forma de aleturgia, como um “dizer-verdadeiro” que não se deixa definir por seu conteúdo, mas pela “maneira de dizer a verdade”<sup>30</sup>. E, grosso modo, nessa maneira de dizer a verdade o sujeito que a enuncia se encontra vinculado àquilo que enuncia. Diferentemente de uma descrição do mundo, diferentemente de um enunciado científico (onde, em princípio, o sujeito está neutralizado), diferentemente de um enunciado de natureza performativa (que depende de um determinado contexto, mais ou menos institucionalizado e que opera na exterioridade entre o sujeito e o enunciado), a *parresia* corresponde a uma veridicção que deve produzir certos efeitos sobre quem a ouve, mas sobretudo sobre aquele que a profere. Efeito de subjetivação da *parresia*, portanto, e esse será um de seus aspectos que interessará a Foucault destacar pois permite compreender a articulação entre o governo de si e o governo dos outros<sup>31</sup>. Isso porque o discurso *parresiástico* encontra seu lugar de origem no espaço público, na cidade democrática. Certamente, ele não vai se restringir a esse contexto, e Foucault vai mostrar como, ao longo do tempo, a *parresia* deixará a *ágora* e ganhará a forma mais reservada do aconselhamento político. Vale ainda notar que Foucault já havia mostrado, no curso de 1982, como a *parresia* foi

---

tradução que Foucault utiliza. “Pois me nutre o vero, a própria *Aletheia*”, na tradução de Trajano Vieira. SÓFOCLES. Édipo rei, 54.

28 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 37.

29 Refiro-me à famosa passagem, lembrada por Foucault, do capítulo 38 do livro II da *História* onde Políbio afirma que o que caracteriza a verdadeira democracia (*alethiné demokratia*) “é a igualdade política (*isegoria*) e a liberdade de fala (*parresia*)”. POLYBE. *Histoire*. Trad. de D. Roussel. Gallimard, Paris, 2003 (2ª. edição), 208.

30 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*. Gallimard/Seuil, Paris, 2008, 52.

31 Vale notar que essa característica da *parresia* é identificada (e desde sempre conservada) por Foucault desde sua primeira abordagem do tema no curso de 1982, assim como na conferência pronunciada em Grenoble no mesmo ano. Ver FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*. Gallimard/Seuil, Paris, 2001, 355-89; FOUCAULT, Michel. *Discours et vérité*. Précédé de *La parrésia*. Vrin, Paris, 2016, 21-76.

integrada no conjunto de técnicas que irão compor a direção de consciência na Roma imperial e no cristianismo primitivo. Mas fiquemos aqui com a *parresia* democrática.

Temos, então, uma veridicção realizada no espaço público, na assembleia democrática, e na qual o sujeito, ao expressar seu ponto de vista, está comprometido com o que diz. Afinal de contas, ele diz aquilo que acredita ser verdadeiro, ele fala francamente<sup>32</sup> e está disposto a suportar as consequências da enunciação da verdade. Por isso, um dos traços da *parresia* é precisamente o risco, uma vez que esse dizer-verdadeiro está unicamente indexado pela verdade, deixando em aberto o campo de seus possíveis, um campo aberto e indeterminado:

na *parresia*, qualquer que seja o caráter habitual, familiar, quase institucionalizado da situação onde ela se efetua, o que faz a *parresia*, é que a introdução, a irrupção do discurso verdadeiro determina uma situação aberta, ou antes, abre a situação e torna possível um certo número de efeitos que precisamente não são conhecidos. A *parresia* não produz um efeito codificado, ela abre um risco indeterminado<sup>33</sup>.

Essa indeterminação deixa entender que na *parresia* o ato enunciativo ataca o laço entre verdade e liberdade. Engajando-se no discurso, e assumindo suas consequências, quaisquer que sejam, inclusive a morte, o *parresíasta* exerce a liberdade em uma de suas formas mais elevadas, diz Foucault<sup>34</sup>, ou ainda, a *parresia* é “a livre coragem pela qual nós nos ligamos a nós mesmos no ato de dizer o verdadeiro”, ela é “a ética do dizer-verdadeiro em seu ato arriscado e livre”<sup>35</sup>. Todas essas formulações nos colocam na pista da dupla dimensão da *parresia*, isto é, ética e política, e evidenciam que seu *enjeu* não é outro além da liberdade<sup>36</sup>. Mas o que me interessa mais propriamente é mostrar como Foucault entende essa articulação entre verdade e liberdade no âmbito da cidade democrática. Para isso, é imprescindível retomar, em linhas gerais, sua leitura de outra tragédia: o *Ion*, de Eurípides.

32 Foucault resume o enunciado *parresíástico* nestes termos: “eu digo a verdade e eu penso verdadeiramente que é verdadeiro, e eu penso verdadeiramente que eu digo a verdade no momento em que a digo” (FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 62).

33 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 60. Foucault trata esses mesmos pontos a conferência de 24 de outubro de 1983, ministrada em Berkeley. Ver FOUCAULT, Michel. *Discours et vérité. Suivi de La parrésia*, 79-113.

34 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 64.

35 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 64.

36 E este é também o ponto crucial que permite a Foucault marcar a diferença entre a *parresia* e a retórica. Mais precisamente, desde o curso de 1982 ela se formulava em sua leitura da carta 75 de Sêneca a Lucílio: o que caracteriza a *parresia* é “a presença daquele que fala naquilo mesmo que ele diz” ou, ainda, a correspondência entre vida e discurso. Trata-se de uma concordância, de uma “adequação entre o sujeito que fala e diz a verdade, ou ainda, do sujeito da enunciação, com o sujeito da conduta” que está em jogo na frase lapidar: *concordet sermo cum vita* (FOUCAULT, *L'hérnéneutique du sujet*, 388). Os diversos aspectos dessa relação entre *parresia*, verdade e subjetividade serão explorados no curso de 1983, sobretudo em seu momento final quando Foucault empreender sua leitura do *Fedro* (aula de 02 de março, segunda hora) e restituir o sentido da diferenciação platônica entre filosofia e retórica: a filosofia, do ponto de vista de Platão, indexada pela verdade (isto é, como *parresia*), cumpre uma função “psicagógica”, ao passo que a retórica se contenta com a mera persuasão (FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 280).

Ao destacar a noção de *parresia* na peça de Eurípides, Foucault quer chamar a atenção para sua origem política. Isso significa que sua presença posterior nos textos de filosofia representa uma inflexão, um novo uso, uma derivação de seu sentido originário. A *parresia* é, antes de tudo, uma componente da experiência política grega que tomava a forma, como vemos no *Ion*, de um *direito constitucional* e também como uma *atitude*, o que fica claro quando lemos os seguintes versos:

Afirma-se que o povo autóctone de Atenas é puro de toda mistura estrangeira. Ora, é aí que eu caio, afligido por uma dupla desgraça, sendo filho de um intruso e eu próprio um bastardo. Manchado por esse renome, se não tenho poder, serei o *Nada filho de nada* do ditado. Se eu busco, pelo contrário, chegar ao lugar supremo, se aspiro a me tornar alguém, serei detestado pela multidão incapaz: a superioridade é sempre odiosa. Quanto àqueles que são bons e ao mesmo tempo capazes, se calam por sabedoria e fogem da política; estes me considerarão tolo e ridículo por não permanecer tranquilo na cidade irrequieta. Enfim, aqueles que casam política e razão votarão mais ainda contra mim, se chego às honrarias, pois assim, meu pai, vão as coisas<sup>37</sup>.

Nos versos citados acima, vemos que a preocupação maior de *Ion* é, por um lado, assegurar-se da nobreza de sua origem para que possa de fato atender a suas aspirações políticas: ele deseja ocupar um lugar de destaque em Atenas (*próton póleos hormétheis zugon*, v. 595) e, sem o direito à *parresia* – uma herança materna –, essas esperanças se esfumaçam. Por outro lado, o exercício desse direito é efetivado em um campo agonístico, em que os iguais se enfrentam nas relações de poder. Nesse ponto, o acesso à fala franca abre o caminho para uma vida política marcada pelas dissensões. A democracia, longe de ser o regime irênico por excelência, é aquele em que os conflitos vêm à tona em toda sua intensidade na assembleia. Sob esse aspecto, a *parresia* não é tanto um dispositivo jurídico (embora seja inegavelmente um direito), mas é sobretudo uma forma de atividade política. A fala franca é o discurso verdadeiro enunciado por aquele que deseja de fato exercer um papel preponderante nas tomadas de decisão. A recepção desse discurso não é livre de tensões e por isso seu proferimento representa um risco para o *parresiasta*. É precisamente por essa razão que Foucault afirma que a *parresia* se caracteriza por uma *dinâmica*. A busca por superioridade na cidade, a ambição por se encontrar em uma posição acima dos demais para dirigi-los é correlata à presença de uma “estrutura agonística”<sup>38</sup>.

Essa dinâmica que opera em uma estrutura agonística está associada a uma espécie de atividade que é designada por *polei kai logô khrestai*, que Foucault traduz em duas partes: *polei khrestai* significa ocupar-se da cidade e *logô khrestai* significa servir-se do discurso racional, do discurso verdadeiro. A partir daí a *parresia*

37 EURIPIDE, *Ion*. Trad. de Léon Parmentier e Henri Grégoire. Belles Lettres, Paris, 1965, 211.

38 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 144.

poderia ser definida como

algo que vai caracterizar muito menos um estatuto, uma posição estática, um caráter classificatório de certos indivíduos na cidade, do que uma dinâmica, um movimento que, além do pertencimento puro e simples ao corpo dos cidadãos, coloca o indivíduo em uma posição de superioridade onde ele vai poder se ocupar da cidade na forma e pelo exercício do discurso verdadeiro. Falar a verdade para dirigir a cidade em uma posição de superioridade onde se está em uma luta perpétua com os outros, é isso, eu creio, que está associado no jogo da parresia<sup>39</sup>.

Essa compreensão da parresia permite lançar luz sobre o texto de Políbio. Para Foucault, ao atribuir as duas características ao regime democrático, o historiador teria em mente tanto o aspecto constitucional quanto o dinâmico da parresia. A *ísegoria* é precisamente esse dispositivo que assegura a cada cidadão o direito de fala, ao passo que a parresia “é um elemento no interior desse quadro necessário da *politéia* democrática”<sup>40</sup>. Ora, esse elemento é o que, a partir do direito, permite aos cidadãos tomar uma ascendência sobre os demais. Eis como Foucault resume essa questão:

Ela [a parresia] é o que permite a alguns indivíduos estar entre os primeiros e, dirigindo-se aos outros, dizer-lhes o que pensa, o que pensa ser verdadeiro, o que pensa verdadeiramente ser verdadeiro – é isso o *khrestai logô* – e, por isso, dizendo o verdadeiro, persuadir o povo por bons conselhos e assim dirigir a cidade e dela se ocupar<sup>41</sup>.

Com a distinção entre o aspecto constitucional e o aspecto dinâmico da democracia, podemos entrar no cerne do problema da parresia: como atividade política, sua natureza não pode ser essencialmente jurídica. Ela refere-se ao poder não como relação instituída, mas como potência, isto é (e aqui Foucault recupera um a terminologia que havia utilizado no começo dos anos 1970<sup>42</sup>), como *dynasteia*. E o que especifica essa *dynasteia*? Foucault observa que todos os temas relativos à forma de governo, ao regime político, são da ordem da *politeia*. Em contrapartida, quando está em jogo *o exercício mesmo do poder*, os procedimentos que são colocados em prática, mas também sua limitação e suas disputas – assim como seus efeitos e condições –, estamos no âmbito da *dynasteia*. Ela deve ser entendida então como

o conjunto dos problemas, dos procedimentos e técnicas pelas quais esse poder se exerce (essencialmente, na democracia grega, na democracia ateniense: o discurso, o discurso verdadeiro, o discurso verdadeiro que persuade)<sup>43</sup>.

39 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 144-5.

40 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 145.

41 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 145.

42 Ver especialmente FOUCAULT, Michel. *La société punitive*. EHESS/Gallimard/Seuil, Paris, 2013, 86.

43 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 146.

Quando examinamos esse conjunto de procedimentos mais de perto, é a figura do “homem político” que vemos se desenhar, isto é, aquele que se lança no jogo do poder no qual são estabelecidas a relação com a cidade e consigo mesmo. No que concerne à relação com a cidade, está claro que o parresíasta exerce uma espécie de “ascendência”, fundamentada em sua qualidade moral (mas também dependente de seu status jurídico e social, com vemos com Ion). Por meio dessa ascendência, é possível conduzir a cidade. Porém, vale sempre lembrar a natureza ético-política da parresia e, assim, nessa atividade de governo, é o *ethos* do próprio sujeito político que se encontra em questão. Por isso, Foucault pode afirmar que, tomada na chave da *dynasteia*, a política é uma “experiência”, vale dizer, “uma certa prática, devendo obedecer a certas regras, indexadas de uma certa maneira à verdade e que implica, da parte daquele que joga esse jogo, uma certa forma de relação consigo mesmo e com os outros”<sup>44</sup>.

Mas com essa definição essencialmente “dinástica” da parresia somos levados de volta ao problema da democracia e podemos nos perguntar se não seria possível, a partir de Foucault, dela esboçar alguma definição conceitual. E o primeiro passo que podemos dar nessa direção é lembrar que, na perspectiva de Foucault, a democracia implica a parresia e vice-versa. É precisamente esse aspecto de suas relações que Foucault denominou de “circularidade”: para que haja democracia é preciso haver parresia, mas para que haja parresia é preciso haver democracia<sup>45</sup>. Com efeito, sem a democracia a parresia não pode desvelar sua natureza essencialmente dinâmica, como forma específica de ação política. Mas sem a parresia, a democracia fica desprovida da única forma de governamentalidade com a qual ela é realmente compatível. Não escaparão a Foucault os “paradoxos” que vão se originar dessa relação. Basicamente, eles se devem ao fato de que a parresia, assegurada somente pelo regime democrático, produzir uma verticalidade (uma “ascendência”) que fere a natureza igualitária da democracia, isto é, entre parresia e isegoria há uma oposição irresolúvel. E Foucault vai ainda mais longe no apontamento desses paradoxos: “a democracia não subsiste senão pelo discurso verdadeiro. Mas, de outro lado, na medida em que o discurso verdadeiro na democracia vêm à luz somente na justa, no conflito, no afrontamento, na rivalidade (...), o discurso verdadeiro é sempre ameaçado pela democracia”. Eis então o problema: “não há democracia sem discurso verdadeiro, pois sem discurso verdadeiro ela pereceria; mas a morte do discurso verdadeiro, a possibilidade de redução ao silêncio do discurso verdadeiro está inscrita na democracia”<sup>46</sup>.

44 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 144. Não esquecendo que o termo “experiência” tem forte presença em toda a obra de Foucault, valeria notar a importância que ele adquire no momento final de seu percurso investigativo. O curso de 1983 se inicia justamente, com a redefinição de seu trabalho como uma reflexão sobre três domínios articulados entre si, três “focos da experiência” (*foyers d'expérience*), onde nos deparamos com as “formas de um saber possível”, com as “matrizes normativas de comportamento para os indivíduos” e com os “modos de existência virtuais para sujeitos possíveis” (FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 5), isto é, com o problema da verdade, do poder e da subjetividade.

45 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 142-3.

46 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 168.

Naturalmente, esses paradoxos se tornam evidentes a partir do momento em que se instaura, no século IV a. C., uma crise na democracia, a qual produz uma inflexão na história da parresia. Nesse contexto, democracia e parresia deixam de ser um “casal harmônico” e o bom parresiasta passar a conviver com sua sombra, o mau orador<sup>47</sup>. Sabemos o quanto a filosofia platônica foi sensível a essa inflexão da parresia e não é sem razão que Foucault, nesse momento de suas análises, começará a examinar o problema da parresia à luz de Platão<sup>48</sup>. Mas, infelizmente, não é possível aprofundar, neste texto, o exame desse problema. Como disse há pouco, está em questão enfatizar que a concepção “dinástica” da parresia como ação política nos conduz ao cerne do regime democrático. Ora, esses paradoxos mostram claramente que a democracia, compreendida a partir da parresia, se mostra como o regime que parece coincidir com a liberdade, visto que conserva e reproduz seus potenciais e suas contradições. A democracia é, então, o regime que não pode eliminar a possibilidade de sua própria dissolução. Mas essa dissolução, esse risco, essa ameaça, é a consequência do fato da democracia, acolhendo a palavra franca como uma de suas formas discursivas elementares, ser o regime que coloca a si mesmo em questão. E não pode fazer de outra forma sem negar a si mesmo. Foucault não aprofunda este último ponto, mas fornece elementos suficientes para identificá-lo como um dos traços distintivos da democracia.

#### 4. Considerações finais

As análises de Foucault nos indicam que talvez a democracia seja melhor apreendida quando definida por uma outra via que não seja a da origem do poder ou pelo fim que ela visa (*demos* e *kratos*), isto é, a via que a mostra como uma estrutura política em que é possível exercer a fundamental liberdade de dizer o que se pensa, de exercer a fala franca, em um espaço público<sup>49</sup>. Tendo isso em vista, as clássicas teorias do regime, assim como a moderna concepção de constituição, deixam escapar o que há de essencial na democracia: uma forma de vida política referenciada pela liberdade.

Os trabalhos de Foucault sobre as formas de aleturgia (o inquérito e a parresia) nos desvelam duas coisas: em primeiro lugar (como vemos com o inquérito) a democracia corresponde a um novo regime de verdade, onde o dizer-verdadeiro é entendido em sua dimensão eminentemente pública, política. Não desconheço que Foucault tem

47 Na verdade, a crise da parresia já se anuncia em Eurípides, como Foucault mostra em sua análise do *Orestes* (uma peça de 408 a. C.) na conferência de 07 de novembro de 1983, em Berkeley (FOUCAULT, Michel, *Discours et vérité. Suivi de La parresia*, 149-173). Em linhas em gerais, o que Foucault destaca no *Orestes* é o aparecimento de uma ambivalência na parresia; a qual pode não apenas consistir na fala franca a serviço da cidade, mas também no discurso do “mau orador”, a fala “violenta”, movida pelas paixões, ultrajante e não fundamentada no conhecimento (*amathet*).

48 E caberá a Platão, no campo do discurso filosófico, refletir sobre a tensão que essa nova figuração da parresia produzirá no espaço político, mas também caberá a ele examinar suas consequências éticas, como vemos nas análises que Foucault faz do *Fedro* e do *Górgias* nas aulas de 02 e 09 de março de 1983.

49 E valeria relembra aqui o sentido do comentário do texto de Kant, feito por Foucault na primeira aula do curso. Um de seus aspectos mais importantes não seria a ideia mesma de um espaço público como lugar indispensável para o exercício da liberdade? E esse lugar não seria também o lugar do exercício da atitude crítica?

outros objetivos em mente quando faz a genealogia dessa forma de veridicção, mas me parece que ela finca uma baliza no campo da reflexão política que não podemos ignorar: o dizer-verdadeiro característico do inquérito marca a ruptura com a forma tradicional de sua enunciação, não podendo operar seus efeitos sem a constituição de uma cidade, isto é, de um espaço público regido pelo *nómos*. Desse modo, é atado firmemente um laço entre democracia, manifestação da verdade e ação política que não irá se romper. Pelo contrário, ele será repensado no momento final do percurso intelectual de Foucault. Assim, no que diz respeito à parresia, essa noção redimensiona a relação entre democracia e verdade ao mesmo tempo em que parece abrir o caminho em direção ao coração da vida política, mostrando que a democracia não é apenas uma forma de governo que implica um aleturgia própria, mas é uma estrutura política no qual o ato de dizer a verdade nos engaja como seres livres.

Por fim, gostaria de frisar que, ao colocar em foco a relação entre democracia e verdade, Foucault permite que apreendamos essa forma de vida política em uma perspectiva distinta daquela adotada pela tradição da filosofia política (que privilegiou o entendimento da democracia na chave da *politeia*). A democracia surge como *dynasteia*, isto é, uma experiência política em que o uso franco da palavra coloca em risco não apenas aquele que fala, mas a própria instituição que o possibilita. Essa tensão, parece-me, é ineliminável, e é ela que confere à democracia sua vitalidade e relança seu jogo indefinidamente. Ela é surpreendente também, visto que, via de regra (e não sem razão) a democracia é entendida como o regime onde imperam as opiniões, não a verdade. Tanto a filosofia política clássica quanto a experiência da realidade política nos apontam para essa dimensão da vida democrática. Ao abordar a democracia a partir do problema da verdade, Foucault não seria vítima de uma ilusão? Não teria ele seguido uma pista falsa, empenhado como estava em destrinchar as formas históricas do governo de si e dos outros? Foucault não teria sucumbido à velha tentação de reduzir a política à ética, subordinando a opinião à verdade? Estas questões – perfeitamente legítimas – passam ao largo daquilo que eu acredito que Foucault tenha a nos dizer a respeito da democracia e da verdade: a condição para que exista um regime democrático não é que a verdade seja dita nem que ela esteja assegurada como o direito à liberdade de expressão (embora uma e outra coisa integrem o ideário democrático), mas o fato de que as formas da liberdade (individual e coletiva) se definem na relação que estabelecemos com a verdade. Por conseguinte, à democracia não somente corresponde um “regime de verdade”, mas ela poderia ser entendida como o regime fundamentalmente livre na medida em que assume o dizer verdadeiro como uma questão política.

Como disse no início, Foucault não nos apresenta um conceito de democracia. Mas, partindo do equacionamento que ele estabelece desde, pelo menos, o início dos anos 1980 entre governo e verdade, o percurso que tentei fazer, passando pelo inquérito e pela parresia, talvez nos ofereça a imagem do que poderia ser chamado de uma governamentalidade democrática.

## 5. Bibliografia:

- BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. Discurso Editorial, São Paulo, 1998.
- CANDIOTTO, Cesar, *Foucault e o problema da verdade*. Autêntica/Champagnat, Belo Horizonte/Curitiba, 2010.
- DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Trad. de A. Daher. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1988.
- EURIPIDE, *Ion*. Trad. de Léon Parmentier e Henri Grégoire. Belles Lettres, Paris, 1965.
- FOUCAULT, Michel. «La Vérité et les Formes Juridiques». En *Dits et écrits II* (texto 139). Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*. Gallimard/Seuil, Paris, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*. Gallimard/Seuil, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *La société punitive*. EHESS/Gallimard/Seuil, Paris, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir*. Gallimard/Seuil, Paris, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*. Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Discours et vérité*. Précédé de *La parrêsia*. Vrin, Paris, 2016.
- INCERTI, Fabiano. «O Nascimento do Inquerito na Tragédia de “Édipo-rei”: uma Leitura Foucaultiana». En *Kriterion*, 136, 2016.
- POLYBE. *Histoire*. Trad. de D. Roussel. Gallimard, Paris, 2003 (2ª. edição).
- SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. de Guilherme de Almeida. Perspectiva, São Paulo, 1997.
- SÓFOCLES. *Édipo rei*. Trad. de Trajano Vieira. São Perspectiva, Paulo, 2001.
- VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. Trad. de Ana Lia de Almeida Prado e outros. Brasiliense, Rio de Janeiro, 1988.